
Revista de Filosofía, Vol. 10 N° 1
ISSN 0718-8382, Mayo 2019, pp. 169-195
www.cenaltesediciones.cl

Sócrates como principiante. La piedad del preguntar en el Eutifrón de Platón

Socrates as Beginner. The Piety of Questioning in Plato's Euthyphro

Cristián De Bravo Delorme*
Universidad de Sevilla
debravo.cristian@gmail.com, cdebravo@us.es

DOI: 10.5281/zenodo.3234865

Recibido: 24/02/2019 Aceptado: 17/05/2019

Resumen: Aunque el contenido del *Eutifrón* se revela en saber qué es la piedad, este diálogo, pese a una inevitable apariencia, no tiene como fin último proporcionar una definición proposicional de este fenómeno. La piedad se pone al descubierto a partir de la dialéctica de Sócrates, cuya insistencia en volver al principio del problema no proviene de una incapacidad del interlocutor de definir el asunto, sino de la debilidad misma del discurso. La necesidad de plantear otra vez desde el principio la cuestión suscita en el intérprete advertir la importancia de la ejecución misma del diálogo como testimonio y acreditación de su propio contenido. De acuerdo a esta ejecución se podrá comprender en qué medida el sentido de la piedad se encuentra en relación al carácter principiante de Sócrates.

Abstract: Although the content of *Euthyphro* discloses in knowing what piety is, this dialogue, despite an inevitable appearance, does not have its ultimate aim on providing a propositional definition of this phenomenon. Piety is exposed from the dialectic of Socrates, whose insistence on returning to the beginning of the problem does not come from an inability of the interlocutor to define the issue, but from the very weakness of the discourse. The need to raise again from the beginning the question stirs up in the interpreter to notice the importance of the very execution of the dialogue as testimony and accreditation of its own content. According to this execution it will be possible to understand to what extent the meaning of piety is in relation to Socrates' beginner character

Palabras clave: Principio, dialéctica, hipótesis, pregunta, piedad.

Keywords: Beginning, dialectic, hypothesis, question, piety.

* Chileno, Doctor en Filosofía por la Universidad de Chile, investigador postdoctoral en la Universidad de Sevilla (2014-2015), actualmente investigador postdoctoral en la Universidad de Prešov, Eslovaquia. Asistente honorario de la Universidad de Sevilla, España. Miembro del equipo de trabajo del proyecto "Dinámicas del cuidado y lo inquietante. Figuras de lo inquietante en el debate fenomenológico contemporáneo y las posibilidades de una Orientación Filosófica. Configuración teórica y metodológica" financiado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad de España (2018-2022).

Este trabajo forma parte de una investigación financiada por el Programa Nacional de Becas de la República Eslovaca.

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 10 N° 1. ISSN 0718-8382, Mayo 2019, pp. 169-195

1. Introducción

De acuerdo a algunos comentaristas el diálogo *Eutifrón* habría sido compuesto durante la etapa temprana de la carrera filosófica de Platón[1] y correspondería a su incipiente "teoría de las ideas" o "de las formas".[2] Algunos, por otra parte, han considerado el diálogo a la base exclusiva de la lógica; han visto claras deficiencias y falacias[3] o bien han tratado de esclarecer los razonamientos de Sócrates para concluir que, aunque seminales, su lógica merece una atención comparable al del Platón tardío y más maduro.[4] En otros casos se ha podido identificar en el *Eutifrón* una "teoría causal de la definición"[5] o, con mayor discreción, "un ejemplo de un diálogo socrático definicional".[6] Además, se le han podido reconocer ciertos rendimientos analíticos[7] y enseñanzas beneficiosas a la hora de enfrentar argumentaciones morales.[8] Se ha destacado también en este diálogo la relación subyacente entre mito y filosofía[9] y su carácter dialéctico.[10] De igual modo se ha señalado su sentido

[1] Según Schleiermacher el diálogo fue escrito por Platón "entre la acusación y la condena de Sócrates" (*Platons Werke*. Ersten Theiles Zweiter Band. Dritte Auflage. Druck und Verlag von Georg Reimer. Berlin, 1855, p. 38). Emilio Lledó lo considera, a su vez, una obra "de juventud" (*La Memoria del Logos*. *Estudios sobre el diálogo platónico*. Taurus. Madrid, 1984, p. 141). G. Vlastos, por su parte, afirma que el *Eutifrón* corresponde a la primera etapa del pensamiento platónico o fase "socrática" (*Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge University Press. Cambridge, 1991, p. 46).

[2] Ross, D. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford at the Clarendon Press. Oxford, 1951, p.11 ss; Allen, R. E. "Plato's Earlier Theory of Forms". En Vlastos, G. (editor). *The Philosophy of Socrates*, Palgrave Macmillan. London, 1971, p. 19. Brickhouse y Smith, sin embargo, afirman que "una anticipación de la más desarrollada y tardía teoría de Platón, que distingue las Formas de las aproximaciones a las Formas, no parece estar presente aquí en el Eutifrón" (*Plato and the Trial of Socrates*. Routledge, New York, 2004, p. 38).

[3] Hoerber, R. "Plato's *Euthyphro*". En *Phronesis*, 3, 2, 1958, p. 102 y Brown, J. "The Logic of *Euthyphro* 10a-11b". En *The Philosophical Quarterly*, 14, 54, 1964, p. 13.

[4] Anderson, A. "Socratic Reasoning in the *Euthyphro*". En *The Review of Metaphysics*, 22 (3), 1969, p. 481.

[5] Sharvy, R. "*Euthyphro* 9d-11b: Analysis and Definition in Plato and Others". En *Nóus*, 6 (2), 1972, p. 136.

[6] Cohen, S. M. "Socrates on the Definition on Piety: *Euthyphro* 10a-11b". En *Journal of the History of Philosophy*, 9 (1), 1971, p. 1.

[7] Evans, M. "Lessons from *Euthyphro* 10a-11b". En *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 42, 2012, pp. 1-38.

[8] Geach, P. T. "Plato's *Euthyphro*: An Analysis and Commentary". En *The Monist*, 50 (3), 1966, pp. 369-382.

[9] Werner, D. "Myth and Structure of the *Euthyphro*". En *International Philosophical Quaterly*, 51 (1), 2012, pp. 41-62.

provocador[11] y también una estructura formal que, para unos, manifiesta cierta geometría[12] y, para otros, una continua repetición.[13]

Por mi parte, el análisis que llevaré a cabo toma una posición que considera, ante todo, la forma dramática del pensamiento platónico como clave de su interpretación.[14] Considero el *Eutifrón* fundamentalmente de acuerdo a su estructura dramática y a la luz de una serie de momentos hermenéuticos en donde cabe tomar en cuenta la totalidad del fenómeno dialógico. Debido a ello, considero que el contenido del diálogo, a saber, lo sacro e, indistintamente, la piedad,[15] no puede desligarse de la forma de los discursos, por lo cual cabe considerar la argumentación que se desarrolla a la luz del modo como ambos interlocutores se encuentran relacionados en sus referencias intencionales y motivacionales.

Mi hipótesis hermenéutica es que el fenómeno de la piedad se pone al descubierto a partir de la dialéctica de Sócrates, cuya insistencia en volver al principio del

---

10 Talisse, R. "Teaching Plato's *Euthyphro* Dialogically". En *Teaching Philosophy*, 26 (2), 2003, pp. 163-175)

11 Hardwig, J. "Socrates' Conception of Piety: Teaching the *Euthyphro*". En *Teaching Philosophy*, 30, (3), 2007, pp. 259-268.

12 Garrett, R. "The Structure of Plato's *Euthyphro*". En *Southern Journal of Philosophy*, 12 (2), 1974, p. 165.

13 Brouwer J. "The Inverted Nature of Plato's *Euthyphro*". En *Dialogue*, 41 (01), 2002, p. 46.

14 Esta posición tiene su origen en los estudios de F. Schleiermacher y su reivindicación de la forma dialógica del pensamiento platónico, aunque se determina con mayor riqueza a partir del desarrollo de la fenomenología y la hermenéutica. En términos ejemplares se puede consultar a Stanley Rosen (*Plato's Sophist. The Drama of Original and Image*. Yale University Press. New Haven, 1999, pp. 12-16).

15 Traduciré ὅσιον por "sacro" en vez de "santo", fundamentalmente debido a que esta palabra resulta equívoca por cargar con evidentes connotaciones cristianas. En términos generales, lo sacro se encuentra en una relación análoga con lo justo (δίκαιον) y así se verá, de hecho, en algún momento del diálogo (11e ss). Según Walter Burkert hósios adquiere el sentido ético general de «lo permitido», en contraste con ádikon, «injusto», por lo cual hósios y díkaion designan los deberes para con dioses y hombres (*Religión griega arcaica y clásica*. Traducción de Helena Bernabé. Abada editores. Madrid, 2007, p. 359). Por otra parte, la palabra griega εὐσέβεια nombra aquella disposición relativa a lo sacro y que, en términos generales, correspondía al elemento vertebrador de la πόλις. A la base de la palabra *eusébeia* se encuentra el verbo griego que expresa la veneración máxima: *sébein*, *sébesthai* (Burkert, W. *Religión griega arcaica y clásica*, pp. 362-365). Durante el diálogo los términos ὅσιος y εὐσεβής serán usados como sinónimos. A partir de aquí me remitiré a lo sacro como el ámbito de la piedad como virtud.

problema no proviene tanto de una incapacidad del interlocutor de definir el asunto como de la debilidad misma del λόγος.[16] La irresolución del diálogo ha provocado en algunos la necesidad de desentrañar los hilos sueltos de la argumentación para reconstruir una definición suficiente o una "doctrina positiva" de la piedad.[17] A mi juicio, sin embargo, la necesidad de plantear otra vez desde el principio la cuestión suscita para el intérprete, más bien, advertir la importancia de la ejecución misma del diálogo como testimonio y acreditación de su propio contenido.[18] Que el diálogo *Eutifrón* no tenga como fin una definición del asunto en cuestión no significa, sin embargo, que, pese a la debilidad del λόγος, el esfuerzo proposicional sea improcedente o vano. En efecto, la dialéctica del diálogo reclama una definición, pero su fin consiste en refutarla en orden a radicalizar la pregunta. Esta refutación, en términos de la *República*, corresponde a la destrucción de las hipótesis para ascender hasta el principio.[19] Sin embargo, aunque allí la dialéctica destructiva

[16] La debilidad (ἀσθενής) del λόγος hace mención aquí a la insuficiencia de la referencia proposicional o definición. En este sentido me oriento por la llamada "digresión filosófica" de la *Carta* VII (341b-344d). No es posible detenerme aquí en el debate acerca de la autenticidad o no de esta carta. Es suficiente indicar, para efectos de mi propuesta hermenéutica, que el contenido filosófico de la carta no contradice la dialéctica del *Eutifrón*, sino que, más bien, la confirma.

[17] Así, por ejemplo, se habla de una lectura "constructivista". Véase McPherran, M. "Socratic Piety in the *Euthyphro*". En *Journal of the History of Philosophy*, 23 (3), 1985, p. 283. Véase, además, Rabinowitz, G. "Platonic Piety: An Essay toward the Solution of an Enigma". En *Phronesis*, 3 (2), 1958, pp. 108-120.

[18] Hasta donde yo sé el único que ha hecho del principio un asunto a considerar en el *Eutifrón* ha sido Jacob Howland (*The Paradox of Political Philosophy. Socrates' Philosophical Trial*. Rowman and Littlefield Publishers. Lanham, 1998). Howland, sobre todo, destaca el contraste entre los modos de comportamiento hacia los principios del entendimiento, los orígenes o comienzos del pensamiento, ejemplificados por Eutifrón y Sócrates. Mi propuesta, sin embargo, difiere de la suya, en la medida que, según Howland, lo que caracterizaría el modo de pensar socrático sería una cierta circularidad. Sin embargo, según creo, es Eutifrón quien camina en círculos, como le hará ver Sócrates al final del diálogo. Lo que caracteriza a Sócrates, en cambio, es una cierta espiral, pues su recorrido dialógico consiste precisamente en un ahondamiento del principio.

[19] "El método dialéctico es el único que marcha, destruyendo las hipótesis, hasta el principio mismo (τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ᾽ αὐτὴν τὴν ἀρχὴν)" (533c). En este punto me parece que, en la interpretación de todo diálogo, cabe el recurso a la intertextualidad, aunque no para justificar o comprobar la unidad doctrinal platónica, sino para confrontar los diversos enfoques de los problemas que, dependiendo del contexto, pueden transparentar la argumentación respectiva. Para un enfoque cronológico-evolucionista parecería injustificable confrontar la *República* con el *Eutifrón*, debido a que, para sus defensores, éste sería un diálogo

planteada por Sócrates sugiere alcanzar finalmente la ἰδέα del bien, aquí la dialéctica refutatoria para acceder a la ἰδέα de la piedad tendrá su objetivo en volver al principio del diálogo. Dicho de otro modo, lo que en la *República* se considera una aproximación al principio como τέλος, en el *Eutifrón* es tomado como un regreso al principio como intuición primera de la piedad.[20] Durante el diálogo, entonces, se intentará hipotetizar definiciones acerca de la piedad, pero sólo con el fin de que estas hipótesis sean posteriormente canceladas para transparentar más el suelo desde el cual el diálogo partió.

Por lo dicho, me parece que la dialéctica en el *Eutifrón* tiene dos motivos, uno gnoseológico y otro terapéutico. En términos gnoseológicos, se trata de destruir las hipótesis por resultar insuficientes e incapaces de reemplazar el auténtico conocimiento de la piedad. En términos terapéuticos, la dialéctica tiene como fin la refutación de estas hipótesis para despertar en el interlocutor los límites de su propio saber. En suma, Sócrates al reclamar una definición y, eventualmente, al cancelarla apela a un *autoconocimiento ejecutivo*, es decir, a un conocimiento cuyo alcance depende de un cuidado de sí mismo que sólo se lleva a cabo a través del dialogar. Por lo tanto, lo que manifestaría el conocimiento de la piedad en el *Eutifrón* no sería una proposición correcta, sino una mayor radicalización del preguntar al plantear otra vez desde el principio la cuestión.

Entonces, ¿qué es lo que distingue al *Eutifrón* de otros diálogos en donde, tras la determinada *aporia* del asunto, se vuelve igualmente necesario volver a plantear el problema desde el principio?[21] En todos los casos donde Sócrates vuelve a plantear

temprano y aquel un diálogo intermedio. Por lo tanto, habría una discrepancia entre la "posición socrática" y la "doctrina platónica de las ideas". Sin embargo, según un enfoque dramático, esto resulta inadmisible. El *Eutifrón*, según esta perspectiva, es un diálogo tardío y, por lo tanto, posterior al diálogo de Sócrates con Glaucón y Adimanto. De ahí que resulte comprensible recurrir a esta conversación para esclarecer el asunto propio del *Eutifrón*.

[20] Esto condice con lo que Drew Hyland entiende por noesis "arcaica", como aquella intuición originaria no discursiva, en donde el discurso tiene su suelo y cuya indeterminación precisa de una claridad reflexiva, y por noesis "télica", como aquella intuición hacia la cual el diálogo conduce, pero que, a su vez, no es reducible al discurso (*Finitude and Trascendence in the Platonic Dialogues*. University of New York Press, Albany, 1995, p. 182.

[21] Véase *Hipias Mayor* (302c, 303d), *Cármides* (163d), *Hiparco* (225c), *Laques* (189e). Todos los diálogos citados pertenecen a la edición de John Burnet. *Platonis Opera*,

desde el principio la cuestión es posible reconocer el mismo motivo dialéctico. Sin embargo, en el *Eutifrón*, debido a la urgencia de la situación en la que Sócrates se encuentra, la búsqueda del principio resultará ser el signo mismo de su propia piedad. Ahora bien, el sentido del principio sólo se revelará al final del diálogo, en una alusión que tradicionalmente se ha malinterpretado o bien se ha pasado por alto. A partir de ese momento será posible comprender el alcance de la ἰδέα dentro del diálogo y, a su vez, entender el sentido de la piedad propiamente socrática.

Por lo tanto, lo que me propongo en el siguiente artículo consiste en plantear que la cuestión del diálogo *Eutifrón* no se revela a partir de una corrección lógica, sino, más bien, en una determinada ejecución dialéctica que se cumple en el modo de dar y recibir λόγος. De acuerdo a esta ejecución se podrá comprender en qué medida la filosofía, tal como Sócrates la entiende, exige que los interlocutores sean sólo y únicamente principiantes.

2. Contexto del problema

En el diálogo *Eutifrón* Sócrates tiene 70 años.[22] Él se dirige al pórtico del Príncipe Rey, pues, como se señala en el *Teeteto*,[23] debe comparecer ahí para responder a la acusación que Meleto le ha formulado.[24] En ese momento se topa con Eutifrón. Que ambos se encuentren allí resulta ciertamente accidental dentro del marco dramático, pero del todo necesario de acuerdo al horizonte poético platónico.[25] En efecto, en el pórtico del Príncipe Rey se encontraban escritas las primeras

Recognovit brevique adnotatione critica, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, Londini et Novi Eboraci apud Henricum Frowde, 1900-1905.

22 *Critón*, 52e.

23 *Teeteto*, 210d.

24 En el pórtico del Príncipe Rey se resolvían los problemas relativos a las costumbres religiosas, al culto y al rito (Véase KLONOSKI, R. "The Portico of the Archon Basileus: The Significance of the Setting of Plato's *Euthyphro*". En *Classical Journal*, 81, 1986, pp. 130-31).

25 "Toda contingencia en el discurso espontáneo es transformada, por la obra escrita, en una necesidad. Ciertamente, si el dialogo ha de tener una apariencia de una conversación viva, tiene que representar los factores arbitrarios y superfluos que caracterizan cualquier particular encuentro, pero lo que parece accidental -si olvidamos que estamos leyendo- pertenece a la representación solo si tiene alguna significación que no es arbitraria ni superflua. Cualquiera que sea el rol que juega el azar en el objeto de la imitación, la teleología reina de manera suprema en la obra como imitación" (BURGER, R. *The Phaedo. A Platonic Labyrinth*. Yale University Press, New Haven, 1984, p. 3).

costumbres (ἀρχαῖα νόμιμα) y las leyes patrias (πάτριοι νόμοι). Allí, a la vista de todos los ciudadanos, se anunciaban los primeros fundamentos de la πόλις, determinantes de la constitución y de la vida del mundo ateniense. Esta es la primera indicación a la relevancia del principio en el *Eutifrón*.

Ahora bien, ¿quién es Eutifrón, el hombre cuyo nombre da título al diálogo y con quién Sócrates se topa en el pórtico? Eutifrón es alguien cuyo ejercicio dentro de la πόλις se funda precisamente en saber sobre los dioses y acerca de lo piadoso e impiadoso. Eutifrón es, en efecto, un adivino (μάντις). Se ha considerado si Eutifrón representaba en cuestiones religiosas un reformista, un rígido ortodoxo o bien un sectario, entre otras especulaciones.[26] Pero parece poco razonable referirse a este personaje bajo tales categorías, pues se ha reconocido suficientemente que la experiencia griega del dios no estaba fundada en dogma alguno. Un personaje como Eutifrón sólo era posible por la flexibilidad y la apertura de la disposición religiosa de los griegos. Cabían, por cierto, múltiples experiencias, tantas como dioses hubiese, pero siempre dentro de los límites de las leyes y costumbres ancestrales. En lo fundamental Homero y Hesíodo conformaban el suelo y el horizonte en el cual se relacionaban los hombres y los dioses, pero éstos poetas no habían creado la religión griega, sino solamente habían llevado a su cumplimiento la creencia nacional que ya imperaba entre los griegos.[27]

[26] Schleiermacher caracteriza a Eutifrón como "alguien que defendía atrevidamente los conceptos ortodoxos de los antiguos poetas teólogos" (*Platons Werke*, p. 39). W. A. Heidel considera, acentuando aún más este aspecto, que Eutifrón es un "ultra-ortodoxo" ("On Plato's *Euthyphro*". En *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 31, 1900, p. 3) y Geach estima que es un "serio y simple creyente de la antigua religión tradicional de los helenos" (Plato's *Euthyphro*: An Analysis and Commentary, p. 370). William D. Furley alude a otras interpretaciones de la figura de Eutifrón (1985, pp. 201-208). Así, para unos Eutifrón es un "doctor en teología tradicional" (M. Croiset), para otros un "sectario de cierto tipo" y seguidor de Orfeo y Pitágoras (J. Burnet). Por su parte W. Furley afirma que Eutifrón es un "alto sacerdote del dogma convencional" ("The Figure of *Euthyphro* in Plato's Dialogue". En *Phronesis*, 30 (2) p. 205). Leo Strauss parece próximo a la opinión de Burnet al considerar a Eutifrón un "hereje" ("An Untitled lecture on Plato's *Euthyphro*". En *Interpretation*, 1, 1966, p. 19). Para mayor detalle respecto a tales aproximaciones véase Nathan, A. "The Literary Function of *Euthyphro*". En *Melbourne Historical Journal*, 41 (2) 2013, pp. 59-70.

[27] Nestle, W. *Historia del espíritu griego*. Ariel. Barcelona, 1961, p. 29.

De acuerdo con Leo Strauss, Eutifrón parece ser alguien para el cual la piedad radicaría en "hacer lo que los dioses hacen y no en lo que los dioses dicen hacer".[28] En este sentido, lo sacro correspondería a la dimensión mítica donde los dioses viven. El conocimiento de lo sacro, de acuerdo a ello, provendría del conocimiento de los hechos y comportamientos divinos de los que habla el mito. Por lo tanto, la piedad del hombre radicaría para Eutifrón en una repetición de la acción de los dioses. De ahí que la acción realizada por Eutifrón imite la acción de Zeus con Crono y la de Crono con Urano.[29] La más estricta piedad, de acuerdo con Eutifrón, consistiría, en último término, en una *imitatio deorum*. Esto no era herejía, ni reforma, ni ortodoxia. Más bien, resulta ser una disposición que, según él mismo dice, provoca risa entre los otros, quienes lo ven como un loco (μαινόμενος), como se alude en el diálogo.[30] Para Eutifrón, entonces, el principio de la piedad radica en los hechos de los dioses del mito.

Aproximémonos un poco más al carácter del personaje a partir de la situación en la cual él mismo se encuentra. Eutifrón ha decidido presentar una acusación de impiedad contra su propio padre. Éste, habiéndose enterado de que uno de sus jornaleros en estado de ebriedad había asesinado a uno de sus criados, ordenó atar al asesino y meterlo en una fosa, mientras mandaba a otro ir a consultar al exégeta sobre lo que era necesario hacer en tal caso.[31] El jornalero, abandonado por la despreocupación del padre, terminó muriendo dentro del foso, mientras se esperaba el regreso del criado con la respuesta. Tras esto Eutifrón, presumiblemente ofendido con su padre por haber sido desestimado para resolver el asunto, le conmina a atenerse a su autoridad. Su padre no sólo rechaza la interpelación de Eutifrón, sino que tal vez se ríe también de él. Tras esto Eutifrón con mayor razón, herido en su orgullo y lleno de rencor, decide él mismo limpiar aquella mancha que pesa sobre él y su familia. La situación es decisiva. Eutifrón se encuentra resuelto y confiado por su saber. Su osadía y determinación vienen de su μαντική, de su propia visión que va contra todas las creencias ancestrales y contra su propia familia.[32] Su saber parece,

28 "An Untitled lecture on Plato's *Euthyphro*", p. 14.
29 *Eutifrón*, 5e-6a.
30 *Eutifrón*, 3c.
31 Véase Klonoski, R. J. "Exegetes and Seers in Plato's *Euthyphro*" en *The Classical Outlook*, 64 (1) 1986, pp. 7-8.
32 *Eutifrón* 4d.

así, dislocado por una excentricidad religiosa, cuya raíz parece encontrarse en aquellas fuerzas telúricas que exigen por la muerte provocada justicia sin condiciones.

Eutifrón es, así, alguien que asegura estar "ya adelantado en la sabiduría"[33] y, ante la eventual indagación de Sócrates, afirmará saber exactamente (ἀκριβῶς) qué es la piedad.[34] Alegará, incluso, que dar cuenta de la piedad resultará una nadería para él.[35] De hecho, es por este saber que Eutifrón se diferencia de los demás, pues su τέχνη no revela otra cosa más que la rectitud de su pensamiento (εὐθύ-φρονέω). Sólo que esta rectitud no implica claridad ni justicia, sino, más bien, un modo de pensar que pasa por alto todo desvío o reparo, y que sólo se atiene a un rígido propósito por una inconmovible obstinación.

En suma, Eutifrón resulta ser alguien que se encuentra completamente entregado a su mundo mítico, cuyo orden, tal como él lo interpreta, choca de frente con el mundo compartido de la πόλις. Por causa de la rectitud de su interpretación y por el cuidado minucioso de este principio, Eutifrón ha suprimido toda distancia entre él y su mundo. Ahora bien, ¿quién es Sócrates? Difícilmente podríamos contestar a esta pregunta de manera unívoca y perentoria. Por de pronto, para Meleto, su acusador, es alguien que va contra el fundamento mismo de la πόλις, alguien que destruye sus principios al no creer en sus dioses y al corromper a la juventud. Si esto es así, ¿no resulta inquietante pensar que entre Eutifrón y Sócrates haya una cierta afinidad? En efecto, Eutifrón actúa contra su propio padre y Sócrates contra la nación de sus padres. Uno imputa a quien le dio la vida, el otro pone en cuestión a la patria cuyas leyes han normado su propia vida. La diferencia, sin embargo, está en que uno es acusador y el otro acusado. Sin embargo, ambos se asemejan porque actúan a la luz de un principio que a todas luces resulta diferente al de la πόλις y, por lo tanto, ambos parecen querer socavar el fundamento mismo de la patria. Esta semejanza, sin embargo, se volverá durante el transcurso del diálogo cada vez menos evidente por la extravagante teología de Eutifrón, pero, ante todo, debido a la intención de Sócrates, quien, al poner al descubierto que toda la πόλις confía en aquellos que sólo

[33] *Eutifrón* 4d.
[34] *Eutifrón* 4e.
[35] *Eutifrón* 3e.

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 10 N° 1. ISSN 0718-8382, Mayo 2019, pp. 169-195

resultan mostrarse ignorantes de sus límites, no elimina los fundamentos de la πόλις, sino que los deja en suspenso al preguntar por una cuestión a la cual hasta los mismos dioses se encuentran sujetos.

Pues bien, dicho esto, concentrémonos ahora en el planteamiento de la pregunta de Sócrates.

3. Planteamiento de la pregunta por la piedad

Sócrates, al escuchar que Eutifrón se presenta como un verdadero sabio respecto a la piedad, le plantea que diga lo que afirma confiadamente saber con claridad (σαφῶς εἰδέναι), esto es, el ser de lo piadoso y de lo no piadoso respecto al homicidio y a cualquier otra acción. Sócrates le pregunta: "¿Es que no es lo mismo en toda acción lo piadoso mismo para sí mismo (ἢ οὐ ταὐτόν ἐστιν ἐν πάσῃ πράξει τὸ ὅσιον αὐτὸ αὑτῷ) y, por su parte, lo no piadoso no es todo lo contrario de lo piadoso y tiene una única vista (ἔχον μίαν ἰδέαν)?".[36] Cabe destacar, en primer lugar, la relación que Sócrates supone entre el saber (εἰδέναι) y la vista (ἰδέα), lo cual hace pensar en la orientación visual del conocimiento. Sócrates de ninguna manera establece esta relación de manera forzada, ni menos postula la ἰδέα de acuerdo a un sentido técnico. Por el contrario, Sócrates sólo lleva a cabo lo que ya la lengua griega naturalmente sugiere. Él supone que el saber de Eutifrón se orienta a partir de una "única vista".[37] Sócrates, de acuerdo a la pretensión de Eutifrón, asume que, si la

[36] *Eutifrón* 5c-d. La base de la traducción del texto corresponde a la versión de Julio Calonge (Platón, *Diálogos*, vol. 1, Gredos, Madrid, 1985, pp. 218-242). A partir de esta versión incorporo variantes y realizo modificaciones que considero pertinentes.

[37] Según John Berversluis este modo de preguntar socrático sería retórico e incluso engañoso, pues estaría forzando a Eutifrón a adecuarse a su propia terminología técnica (*Cross-examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*. Cambridge University Press. Cambridge, 2000, pp. 169-171) y a un criterio arbitrario (p. 178). Pero, a mi juicio, en la pregunta de Sócrates no hay violencia ni artificio. La sospecha de Beversluis de que Sócrates estaría imponiendo cierta "teoría" resulta sólo de un prejuicio moderno. Si hay teoría en Sócrates, ésta no viene desde fuera de la vida, sino desde el interior de la propia vida y su espontáneo discurrir hermenéutico. Ahora bien, que la pregunta sea del todo familiar no implica que sea bien comprendida, como suele, ocurrir, por lo demás, en los diálogos aporéticos, donde precisamente lo corriente y cotidiano resulta ser lo más cuestionable. En este sentido, la idea, naciendo desde el propio lenguaje griego, es radicalizada por Sócrates en su sentido y, debido a ello, adquiere una nueva luz.

piedad se presenta con exactitud, entonces es necesario *avistar* y, por lo tanto, *distinguir* lo piadoso de lo no piadoso.[38] Por ello, bajo un primer nivel de análisis, el alcance significativo de la ἰδέα se encuentra delimitado por la δόξα, es decir, por el modo como la piedad inmediatamente se muestra y como particularmente se le muestra a Eutifrón.[39] En ese sentido, lo importante es reconocer que Sócrates, al apelar a la vista única de lo piadoso, inquiere por algo que ambos de algún modo ya ven,[40] de manera que la piedad, siendo lo buscado, ya se encuentra presente. Esto significa que Eutifrón debe dar cuenta de algo que, en cierto sentido, ya "sabe", de algo que, aunque de manera oscura, se encuentra detrás, al fondo de todo posible discurso sobre ello. La radicalización de la pregunta y, por lo tanto, el regreso al principio implicará, por así decir, desbrozar el terreno, despejar la mirada para ver aquello que ya de algún modo se encuentra a la vista.

[38] Resulta significativo añadir en este punto, recurriendo a la *República*, que Sócrates afirma que se asumen las ideas cuando, a raíz de fenómenos opuestos, surgen contradicciones en la percepción, de modo que, en este caso, se vuelve necesario diferenciar la vista única de la piedad de la vista única de la impiedad en orden a no ser confundidas dentro de la multiplicidad de acciones y comportamientos (523b-525a).

[39] Si la δόξα es un "parecer", entonces hay algo que correlativamente "aparece", que se muestra, que se da a ver bajo un aspecto. De ahí que se constaten dos momentos en la δόξα. Por una parte, un momento fenoménico, por el cual δοκεῖν significa "mostrar", "aparecer", "anunciarse" (φαίνεσθαι). Por otra parte, un momento receptivo, el cual se aprecia en conexión con el verbo δέχεσθαι (recibir, aceptar). Así, δοκεῖν significa también "suponer" y "creer" (*Cármides*, 158d-159a). De este modo, parece pertinente pensar que el sentido primario de la ἰδέα, a saber, "forma" o "aspecto" (Véase Ross, D. *Plato's Theory of Ideas*, pp. 12-15), resulte compatible con el sentido fenoménico de la δόξα ("aparecer"), y que el ver (ἰδεῖν), a su vez, corresponda a su sentido receptivo ("parecer"). Esto no quiere decir, por cierto, que la δόξα y la ἰδέα se identifiquen. La piedad, en tanto le parece a Eutifrón, resulta ser diferente a la piedad, en tanto se encuentra a la vista. Ahora bien, el "objeto" en cada caso es el "mismo", pero la diferencia radica en el nivel de claridad de la verdad. Esta claridad no tiene que ver con una mayor o menor coherencia o certeza, sino, más bien, con una diferencia de grados de desocultamiento y que es comparable a la diferencia entre estar dormido y estar despierto. Pese a esta significativa diferencia de grados de verdad, puede entenderse que la línea dibujada en la República sea dividida, pero continua desde lo opinable hasta lo inteligible (509d-511e). En el *Eutifrón*, esta continuidad, como se verá, no resulta seguirse, debido a la incapacidad de Eutifrón de transitar desde al parecer hacia lo inteligible.

[40] En *República* esta visión oscura, oblicua y tangencial es descrita como "adivinación" (ἀπομαντεύομαι) (505e).

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 10 N° 1. ISSN 0718-8382, Mayo 2019, pp. 169-195

Sócrates y Eutifrón asumen, entonces, que "lo piadoso mismo" (τὸ ὅσιον αὐτὸ) ha de encontrarse bajo una única vista y al apelar de este modo no resulta para Eutifrón una suposición inconveniente ni mucho menos extravagante. De hecho, cuando Eutifrón alude al mito según el cual Zeus habría hecho con su padre Crono lo que éste, a su vez, hizo con su padre Urano, reconoce, en cierto modo, eso "mismo" a lo cual apela Sócrates. Es más, precisamente orientándose por eso "mismo" Eutifrón se dispone a responder.

4. Las hipótesis acerca de la piedad

La primera respuesta de Eutifrón es el primer escalón que el diálogo necesita para progresar o, mejor dicho, para radicalizar el problema. Sin embargo, como se verá, la dialéctica socrática fracasará con Eutifrón, pues la intención de llegar al principio del asunto será cada vez restringida por la insistencia de Eutifrón en imponer sus propios principios.[41] Prestemos atención, sin embargo, al curso del diálogo.

4.1. Piedad es "lo que ahora yo hago"

Eutifrón responde enfocando el asunto en una cualidad, es decir, en un rasgo predicable y, por lo tanto, insuficiente, que no da con el ser de la cuestión.[42] En este sentido, Eutifrón cualifica que la piedad es "lo que ahora yo hago", es decir, "acusar al que comete delito y peca, sea por homicidio, sea por robo de templos o por otra

[41] El problema del principio, que ya se había insinuado en el espacio del encuentro entre los interlocutores, se enfatiza cuando Sócrates le explica a Eutifrón la acusación que Meleto ha hecho en su contra. La irónica descripción que Sócrates hace de Meleto en ese momento resulta tener, de hecho, muchos rasgos comunes con Eutifrón y que se condensan en una "preocupación" (μελέτη) por sus propios principios. "Me parece –afirma Sócrates- que [Meleto] es el único de los políticos que empieza correctamente (ἄρχεσθαι ὀρθῶς)". Y finaliza su descripción diciendo que Meleto "será el causante de los mayores bienes de la ciudad, según es presumible que sucedan, cuando parte de tales principios (ἐκ τοιαύτης ἀρχῆς ἀρξαμένῳ) (2c-3a).

[42] En la *Carta* VII el autor afirma que tanto el nombre como la imagen y la definición intentan expresar tanto la cualidad de cada cosa como su esencia por un medio tan débil como las palabras. Así, la definición, al estar compuesta de nombres y predicados, no resulta suficientemente firme, pues, al buscar el alma el ser, sólo le ofrece la cualidad, ofreciéndole una expresión y manifestación de ello que siempre resulta fácilmente refutable por los sentidos y que, por lo tanto, deja al hombre en *aporia* (342e-343c).

cosa de este tipo, aunque se trate precisamente del padre, de la madre o de otro cualquiera; no acusarle no es piadoso”.[43] Eutifrón, en vez de responder por el “es” mismo de la piedad, cualifica la piedad a la luz de una misma acción mítica. En efecto, él ha acusado a su padre porque Zeus y Crono han hecho “lo mismo”, a saber, ir en contra de su respectivo padre. Por lo tanto, lo que así se encuentra a la vista para Eutifrón es sólo un acto instaurado por los dioses.[44] Ahora bien, Sócrates no se detiene en una “discusión bizantina” acerca de los mitos en los que Eutifrón funda su respuesta, ni tampoco desea escuchar más pruebas basadas en los hechos de los dioses. Sócrates, sin embargo, sólo se asegura de que Eutifrón en verdad acepta estas historias tal como son relatadas y confirma que Eutifrón admite que los dioses se comportan de esa manera, combatiendo y disintiendo entre ellos.[45] Lo importante para Sócrates es que Eutifrón ha enfocado su respuesta sobre una dimensión muy restringida. De ahí que Sócrates le diga a Eutifrón que, aparte de las acciones mencionadas, “hay además otras muchas cosas que tú afirmas que son piadosas”.[46]

Ahora bien, Sócrates no pretende que Eutifrón enumere y cualifique con mayor precisión la piedad. Más bien, porque de ninguna manera es posible que por medio de una cualidad la piedad se desvele en su ser, insta a Eutifrón a que se detenga, a que repare en una sola cosa y no en una multiplicidad. Por ello lo exhorta a decir “qué vista (ἰδέα) es esa, para que, mirándola (ἀποβλέπων) y usándola como un paradigma, pueda decir que es piadoso un acto tal que tú u otro haga, y si no es tal decir que no lo es”.[47]

4.2. Piedad es lo amado por los dioses

Sócrates interpela a Eutifrón a volver a escuchar la pregunta y, esta vez, reclamando un paradigma (παράδειγμα). Eutifrón, ante la orientación de Sócrates, responde entonces paradigmáticamente al decir: “Es, por cierto, piadoso lo amado por los

43 *Eutifrón*, 5d-e.
44 *Eutifrón*, 5e.
45 *Eutifrón*, 6a-c.
46 *Eutifrón*, 6d.
47 *Eutifrón*, 6d-e.

dioses [así como] lo no amado es no piadoso".[48] Así, Eutifrón, ha respondido de acuerdo a un cierto paradigma, que era lo que Sócrates exigía. En efecto, él dice: "Del todo hermoso (παγκάλως), Eutifrón; ahora has contestado como yo buscaba que respondieras".[49] Lo que buscaba Sócrates era remontarse a un principio. Pero inmediatamente advierte: "si es verdad (ἀληθῶς), esto aún no lo sé, pero tu evidentemente me enseñarás que es verdadero (ἀληθῆ)".[50] La respuesta de Eutifrón no es deficiente como la primera, la cual no alcanzaba la piedad misma, sino que la respuesta se encuentra bien dirigida, es correcta, aunque su correspondencia no la hace necesariamente verdadera. La corrección de su respuesta no garantiza que lo dicho haya descubierto la piedad, y por ello necesita su respuesta de un análisis. Es muy significativo percatarse aquí que la verdad de la piedad, su ἀλήθεια, no radica en una mera corrección de algo con algo, en la adecuación de una proposición con la cosa. La verdad de la respuesta de Eutifrón depende de si efectivamente la piedad se descubre a sí misma, si se deja ver bajo una única vista.

Ahora bien, en la medida que Eutifrón conduce su respuesta por la vía del mito, lo único que consigue es equivocar la dirección. En efecto, desde el momento en que Sócrates y Eutifrón acuerdan que tanto los hombres como los dioses luchan, se enfrentan y disputan sobre lo mismo, entonces unos dioses considerarán bello, justo y bueno lo que para otros dioses parecerá feo, injusto y malo.[51] Por lo tanto, la vista única de la piedad se confundirá con la vista única de la impiedad, porque los

[48] *Eutifrón*, 6e. Según William Prior la palabra παράδειγμα puede ser comprendida en los diálogos platónicos como "example" (ejemplo) o bien como "pattern" (patrón o modelo) ("The Concept of Paradeigma in Plato's Theory of Forms". En *Apeiron*, 17 (1), 1983, p. 36), aunque afirma que el segundo sentido resulta ser el más compatible de acuerdo a diversos pasajes extraídos de distintos diálogos (p. 39). Sin embargo, en el caso del paradigma dado por Eutifrón lo que más parece ajustarse al sentido de la palabra es una cierta analogía (Aristóteles, *The art of Rhetoric*, 1357b30-36. Translated by H. Rackman. Harvard University Press, Cambridge, 1959). Aquí habría, entonces, una inferencia del principio desde un caso particular hacia otro caso particular. Expresado en una fórmula: Zeus fue contra su propio padre y su acto fue piadoso / Crono fue contra su propio padre y su acto fue piadoso / Por lo tanto, todo acto que va contra el propio padre es piadoso. Por medio de esta inducción se deduce: Piadoso es lo amado por los dioses / Eutifrón ha realizado un acto piadoso al ir contra su padre / Por lo tanto, Eutifrón es amado por los dioses.

[49] *Eutifrón*, 7a.

[50] *Eutifrón*, 7a.

[51] *Eutifrón*, 7b-8b.

asuntos piadosos e impiadosos, y todos aquellos asuntos concomitantes, se encontrarán sometidos a pareceres y motivaciones siempre cambiantes.[52] La ambigüedad de la hipótesis de Eutifrón no proviene de comprender la piedad en relación a lo divino, sino en su cuestionable comprensión de los dioses. De lo que se trata ahora es de destruir esta hipótesis, pero con el fin de purificarla, pues en aquel parecer se esconde la vista del principio buscado.

La problemática situación que se genera al establecer la piedad a partir del equívoco juicio de los dioses, sin embargo, no parece menguar la confianza de Eutifrón. Su seguridad, de hecho, lo lleva a afirmar que ningún dios discreparía sobre la impunidad de un homicidio injusto. Incluso, Eutifrón no retrocede tras ser exhortado por Sócrates a probar que su propio caso, hasta en sus más mínimos detalles, es considerado por la totalidad de los dioses como piadoso.[53] Pero Sócrates libera a Eutifrón de cumplir aquella tarea y acepta la rectificación de su hipótesis, aunque le advierte si, admitiéndola, el asunto podrá ser completamente comprendido.[54] En efecto, en el caso de que todos los dioses sostuvieran el mismo parecer acerca de una determinada acción, ello no implicaría la infalibilidad de sus propios juicios.

Al no cejar Eutifrón, Sócrates le muestra ahora el problema más de cerca, a saber, si lo piadoso es amado por los dioses por ser piadoso o bien si es piadoso porque es amado por los dioses.[55] Si resulta ser verdadera la primera alternativa, entonces

[52] *Eutifrón*, 8b-e.
[53] *Eutifrón*, 9a-b.
[54] *Eutifrón*, 9d.
[55] *Eutifrón*, 10a. Varios comentaristas, sobre todo del ámbito anglosajón, han debatido esta posición de Eutifrón denominándola "The Euthyphro dilemma" (Levin, M. "Understanding the *Euthyphro* Problem. En *International Journal for Philosophy of Religion*, 25 (2), 1989, pp. 83-97). Según este dilema Eutifrón, tras poner a prueba su paradigma, se encontraría en la encrucijada de decidir si la moral es decidida por la voluntad divina o si dios, más bien, está sometido a la ley moral. Pero, como ha señalado Timothy Chappell ("Euthyphro's 'Dilemma', Socrates' Daimonion, and Plato's God". En *European Journal of Philosophy of Religion*, 1, 2010, pp. 39-64), este dilema resulta ser sólo aparente. La primera razón es que en el diálogo no se habla de "lo bueno" como lo "querido" por los dioses, sino, más bien, de "lo piadoso" como lo "amado" por los dioses (τοῖς θεοῖς προσφιλὲς). Según Chappell, el problema no radicaría en decidir si el fundamento de lo piadoso está o no

Eutifrón no ha tenido a la vista la esencia (οὐσία) de lo piadoso, sino sólo una cierta cualidad, la cual ahora es comprendida como algo que sólo padece lo piadoso, esto es, ser amado por los dioses.[56] De modo que, en una serie de argumentaciones o, como lo indica la *Carta VII*, a través del frotamiento de las proposiciones,[57] Sócrates conduce a Eutifrón a reconocer que lo piadoso no parece depender de los dioses, sino que, por el contrario, los dioses aman lo piadoso por ser piadoso.[58] Como ya se había señalado, de esto no se sigue que Sócrates rechace una relación entre la piedad y lo divino, pues ello equivaldría a purificar esta virtud de una relación con aquello que precisamente la constituye como tal. De hecho, Sócrates mismo al final del diálogo afirma el favor de los dioses en relación al bien humano,[59] por lo cual, según él, al hombre le correspondería una especial disposición a lo divino. Sin embargo, a raíz de los argumentos, los dioses no podrían comportarse, amar y juzgar sobre lo piadoso si ellos mismos no tuviesen la piedad a la vista. Los dioses, en ese sentido, no constituyen el principio mismo, sino que, más bien, se encuentran sometidos tanto como los hombres a un principio más radical. Esto nos da una señal de que la ἰδέα de la piedad, al exceder a los mismos dioses del mito, exhibe una distancia que parece estar más allá de ellos. Por lo tanto, no es que los dioses sean deportados de la

en la voluntad de dios, sino en considerar si resulta admisible un comportamiento piadoso fundado en la teología de Eutifrón (*República*, 377e-378b).

56 *Eutifrón*, 11a.

57 *Carta* VII, 344b3.

58 Beversluis resume los argumentos así: 1. Lo que es piadoso es amado por los dioses porque es piadoso, no es piadoso porque es amado por los dioses. 2. Pero lo que es amado por los dioses es amado porque ellos lo aman; no lo aman porque es amado. 3. Si lo que es amado por los dioses y lo que es piadoso fuesen lo mismo, entonces desde el momento en que lo piadoso es amado porque es piadoso, lo que es amado por los dioses sería amado porque es amado; y si lo que es amado por los dioses es amado porque ellos lo aman, entonces lo piadoso sería piadoso porque ellos lo aman. 4. Sin embargo, precisamente el caso es lo contrario: lo que es amado por los dioses, es de tal tipo que es amado porque es amado, mientras que lo piadoso es amado porque es de tal tipo que es amado. 5. Por lo tanto, lo piadoso no puede ser definido como lo que es amado por todos los dioses (*Cross-examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, pp. 174-175).

59 "[N]o poseemos bien alguno que no nos lo den ellos [los dioses]" (*Eutifrón*, 15a). Asimismo, Sócrates, respecto a la posterior hipótesis de Eutifrón, no la refuta enfocándose en la relación con lo divino, sino en el sentido del cuidado (12e) y del servicio (13d).

piedad, sino que, más bien, es el principio mismo de la piedad el que se vuelve más "daimónico" que los dioses.[60]

Sócrates, entonces, insta a Eutifrón a decir de nuevo "desde el principio" (ἐξ ἀρχῆς) qué es lo piadoso.[61] Como ya lo he sugerido, este regreso al principio tiene la intención, por una parte, de recuperar la visión primera de lo piadoso gracias a la refutación de las hipótesis y, por otra parte, de desfondar el suelo sobre el cual Eutifrón se encuentra confiadamente habituado. Para Eutifrón, acostumbrado a pensar sólo en línea recta y, por lo tanto, a darse la espalda a sí mismo, esta refutación parece un juego de Sócrates, quien, según él, ha desestabilizado su posición hasta el punto que sus propias palabras parecen dar vueltas en torno a ellos.[62]

4.3. Piedad es parte de lo justo

La siguiente hipótesis es ahora propuesta por Sócrates y la plantea porque se encuentra arraigada al entendimiento común, aunque propiamente la deduce de los anteriores argumentos de Eutifrón. En efecto, Eutifrón había reconocido[63] que tanto los hombres como los dioses disputaban, se irritaban y se enemistaban con respecto a los mismos asuntos. Todos estos asuntos fueron nombrados en ese momento bajo los términos de justicia e injusticia. Por lo tanto, Sócrates plantea ahora la posibilidad de que lo piadoso se encuentre en una relación con lo justo.[64]

La hipótesis de Sócrates es respaldada por Eutifrón. Si bien en un primer momento a Eutifrón no le resulta comprensible reconocer cuál es el tipo de relación entre lo justo y lo piadoso, le confirma a Sócrates que lo justo cubre un mayor ámbito y que,

[60] Recuérdese la expresión de Glaucón al escuchar de Sócrates sus palabras sobre el bien: "¡Por Apolo!, ¡qué daimónico exceso! (*República*, 509c).
[61] *Eutifrón*, 11b.
[62] *Eutifron*, 11b-e. Esta no permanencia de las proposiciones (οὐκ μένειν) que aquí se declara se confronta con aquella estabilidad (ἵνα βεβαιώσηται) exigida por la dialéctica (*República*, 533d), la cual, por cierto, no tiene que ver con una exigencia de certeza, sino, más bien, con la constancia de la visión respecto a la idea.
[63] *Eutifrón*, 8c-e.
[64] *Eutifrón*, 11e.

por lo tanto, lo piadoso se encuentra presente como una parte de lo justo.[65] Esta hipótesis resulta muy significativa. De hecho, algunos han llegado a afirmar, por una parte, la identidad entre la piedad y la justicia[66] y, por otra parte, a confirmar la unidad de la virtud, ya que aparentemente en el comportamiento piadoso estarían implicadas, además, las otras virtudes[67]. A mi juicio sólo cabe detenerse en la indicación a esta relación, lo cual conlleva avistar la piedad a la luz de un principio más radical. Sócrates, entonces, le pregunta a Eutifrón: ¿qué parte de lo justo es la piedad?

4.4. Piedad es el servicio al dios

La hipótesis es ahora reforzada por Eutifrón al afirmar que la piedad es esa parte de lo justo que concierne al cuidado (θεραπεία) de los dioses.[68] "Bello, me parece, lo que dices", le responde Sócrates. La respuesta es aprobada por Sócrates con entusiasmo presumiblemente porque ve en el cuidado un posible acicate para despertar en Eutifrón una señal admonitoria. Esta hipótesis de Eutifrón, por lo tanto, pareciera ser aquel trampolín para saltar, si no hacia aquel principio no hipotético en donde la dialéctica se cumple,[69] sí hacia una aproximación a la vista única de la piedad. No obstante, Sócrates le exige a Eutifrón, con cierta suspicacia, una pequeña aclaración. La sospecha de Sócrates es razonable y, como es usual en él, lleva a Eutifrón a confrontar su respuesta a la luz de una analogía, comparando, así, otros tipos de cuidado, lo cual resulta de inmediato chocante para Eutifrón. En efecto, al comprender la relación entre los hombres y los dioses a partir del cuidado de éstos por aquellos, conllevaría que lo superior podría ser mejorado por lo inferior.[70] De este modo, los dioses no sólo podrían ser corregidos o perfeccionados, sino que, a la vez, estarían situados en la misma dimensión de los caballos y de los perros, que son los ejemplos que Sócrates da y que exigen cuidado por parte del hombre.

65 *Eutifrón*, 12c-d.
66 Cobb, W. "The religious and the just in Plato's *Euthyphro*". En *Ancient Philosophy*, 5 (1), 1985, p. 41.
67 Taylor, C. "The end of the *Euthyphro*". En *Phronesis*, 27 (2), 1982, pp. 114-117.
68 *Eutifrón*, 12e.
69 *República*, 511b.
70 *Eutifrón*, 13a-d.

Eutifrón, ante tal conclusión, rechaza este sentido del cuidado, pues de ningún modo los hombres mejoran a los dioses al realizar un acto piadoso. En seguida Eutifrón rectifica que aquel cuidado del hombre piadoso a los dioses es del mismo tipo que aquel que realizan los esclavos a los señores. "Entiendo -dice Sócrates-, sería un tipo de servicio (ὑπηρετική) a los dioses".[71] Pero esta respuesta no resulta ser mejor, pese a que algunos hayan visto en esta palabra una señal para reconstruir una definición de la piedad socrática.[72] Con todo, resulta muy significativa la mención de esta palabra, puesto que a Sócrates se le ha abierto la oportunidad de ver un camino para comprender la piedad en la obra (ἔργον). Sócrates, de este modo, le plantea a Eutifrón lo siguiente. Si quien está al servicio del médico, lo ayuda a la consecución de la salud y si quien está al servicio del constructor de barcos, lo ayuda a la elaboración de barcos, entonces, ¿cuál es aquella obra que el hombre ayuda a realizar cuando está al servicio del dios? Pero Eutifrón, en este momento, pierde el horizonte del asunto. Al advertirle a Sócrates la dificultad de precisar esta obra, Eutifrón sólo se atiene a decir que, si se sabe decir y hacer lo que agrada a los dioses, orando y sacrificando, entonces estos actos se vuelven piadosos. Lo contrario a lo que agrada a los dioses sería lo impiadoso.[73] Sócrates, decepcionado, le reprocha haberle ocultado la verdad. Ahora, únicamente por el amor al λόγος Sócrates sigue hasta el final la respuesta de Eutifrón, pero sólo para llegar a un punto muerto, pues ahora la piedad no resulta ser más que un cierto saber comercial,[74] en donde los dioses recibirían las ofrendas y los sacrificios de los hombres como muestras de veneración, de homenaje y de deseos de complacerles. Sócrates, a su vez, rectifica a Eutifrón que la piedad sería, entonces, lo que complace a los dioses y no, como previamente había dicho, lo amado por ellos. "Yo creo -dice Eutifrón- que es

[71] *Eutifrón*, 13d.

[72] W. A. Heidel (On Plato's *Euthyphro*, p. 172) fue uno de los primeros en reconocer, siguiendo a Joseph Socher, que al usar Sócrates la palabra ὑπηρεσία Platón estaría haciendo una indicación al propio ejercicio de Sócrates y, por lo tanto, a su propia piedad (*Apología*, 30a). En efecto, en la *Apología*, Sócrates afirma a sus conciudadanos que su misión filosófica es un servicio al dios (τῷ θεῷ ὑπηρεσίαν). De esto, sin embargo, no se deduce que el filosofar socrático radique, en último término, en un ciego acatamiento al dios de Delfos, ni mucho menos que la racionalidad de Sócrates tenga su fundamento en cierta irracionalidad religiosa, lo cual no lo haría muy diferente de la posición del mismo Eutifrón.

[73] *Eutifrón*, 14b.

[74] *Eutifron*, 14e.

precisamente lo más amado de todo (μάλιστα φίλον)".[75] En este punto la manera de pensar de Eutifrón revela que su rectitud no ha sido más que un andar en círculos, lo cual ha sido una vía vana e infértil.

Sin embargo, esto no impide que Sócrates insista y le diga a Eutifrón: "Tenemos que examinar otra vez desde el principio qué es lo piadoso, porque yo, en lo que de mí depende, no cederé hasta que lo sepa".[76] Resulta muy significativamente en este punto la insistencia de Sócrates en conocer la piedad, sobre todo porque, a raíz de su acusación, supondría que él estaría buscando los medios para justificar su ejercicio ante los jueces. Sin embargo, su insistencia no proviene de un deseo de defenderse. Su insistencia, más bien, es el signo de su propia piedad.

5. Principio e ἰδέα

En este momento, cuando Sócrates ve que la piedad no se muestra a la vista y, a su vez, cuando exhorta a Eutifrón a descubrir su verdad (ἀλήθεια), recuerda una situación semejante que experimentó Menelao, según lo relata el libro IV de la *Odisea*. Sócrates le dice a Eutifrón: "Tú la conoces [la piedad] mejor que ningún otro y no se te debe dejar ir, como Proteo, antes de que lo digas".[77] Esta alusión, aunque dicha al pasar y aparentemente fútil, merece atención. El contexto del mito es el siguiente. Menelao le relata a Telémaco las consecuencias que tuvo que sufrir precisamente por cometer el impiadoso descuido de no haber ofrecido a los dioses sus correspondientes sacrificios. Los dioses en castigo lo tenían confinado a una isla sin posibilidad de escapar. Cuando la situación se hacía urgente una diosa se le apareció, Idótea, la hija de Proteo, dios del mar. La diosa, compadeciéndose de su circunstancia, le aconseja para salir de su penuria que atrape a su padre, quien, conociendo los fondos del océano, es el único que puede mostrarle la salida. Idótea, sin embargo, advierte a Menelao que Proteo, al ser confrontado, toma inmediatamente muchas formas y figuras, y se vuelve muy difícil de atrapar. No obstante, gracias a la ayuda de la diosa, Menelao consigue atrapar al dios y puede

[75] *Eutifrón*, 15b.
[76] *Eutifrón*, 15c.
[77] *Eutifrón*, 15d.

finalmente escapar de la isla. Me parece que esta breve alusión esconde importantes señales que no pueden pasar desapercibidas.[78]

Los comentaristas que han advertido esta alusión al mito, a mi juicio, han malinterpretado su sentido, pensando que Sócrates compara a Eutifrón con Proteo.[79] Sócrates alude a Proteo ciertamente para caracterizar la naturaleza elusiva del asunto en discusión. En efecto, si él menciona a Proteo (Πρωτεύς) es porque durante todo el diálogo el asunto principal, lo primero y lo más noble (πρῶτος) se ha confundido entre múltiples apariencias y, retirándose de las hipótesis no ha hecho más que exceder toda cualidad y predicación. El único recurso, modesto tal vez, pero suficientemente auxiliar, ha sido la indicación de Sócrates a la ἰδέα, la cual nos remite a la diosa Idótea (Εἰδοθέη), quien ayuda a Menelao a conseguir atrapar a Proteo y cuyo nombre sugiere a Sócrates presumiblemente que la vista en la que él confía es, por cierto, divina (ἰδέα θέη). Ahora bien, soy consciente de que la derivación del nombre del dios a partir del adjetivo πρῶτος parece ser filológicamente incorrecta. Sin embargo, Sócrates no es un filólogo al modo moderno, sino, más bien, un amante del λόγος, por lo cual su sensibilidad auditiva resulta incomparable con el instruido oído filológico. Por lo tanto, ¿no resulta sugerente pensar que Sócrates quiera poner de relieve la afinidad entre el dios como lo "primero" y el "principio" de la piedad? ¿No cabe pensar, a su vez, la insinuación

[78] Alejandro Vigo en una nota a su traducción del *Fedón*, advierte, en relación a la alusión que se hace en el diálogo al mito de Teseo y el Minotauro, que "la prudencia aconseja no forzar los paralelismos de este tipo más allá de lo que resulta razonable y realmente significativo para la interpretación del texto" ("Introducción" en Platón, *Fedón*. Traducción, notas e introducción de Alejandro Vigo, Colihue, Buenos Aires, 2015, p. 5, n. 4). En contra de lo que plantea Vigo, me parece que desestimar los aparentemente insustanciales detalles o insinuaciones en el texto platónico puede llevar a soslayar precisamente aquellas vías de acceso al problema que Platón ha puesto para el lector atento. En el caso de la alusión al Mito de Teseo y el Minotauro resulta relevante la interpretación de Panagiotis Thanassas ("What Kind of Death?": On the Phaedo's double topic". En *Rhizomata*, 5(2), 2017, 113–147).

[79] Por ejemplo, Blits ("The Holy and Human: An Interpretation of Plato's *Euthyphro*". En *Apeiron*, 14 (1), 1980, p. 36), Fineberg ("Plato's *Euthyphro* and the Myth of Proteus". En *Transactions of the American Philological Association*, 112, 1982, p. 65), Lledó (*La Memoria del Logos*, p. 172), Werner ("Myth and Structure of the *Euthyphro*". En *International Philosophical Quaterly*, 51 (1), 2012, p. 57) y Futter, D. B. ("On Irony Interpretation: Socratic Method in Plato's *Euthyphro*". En *British Journal for the History of Philosophy*, 21 (6), 2013, pp. 1038-39).

al nombre de la diosa en consonancia con el recurso de Sócrates a la ἰδέα como vía de acceso al principio de la piedad? Tal vez a Eutifrón se le ha pasado desapercibida esta alusión de Sócrates. El lector atento, sin embargo, puede escuchar en la alusión de Sócrates la silenciosa voz de Platón que sólo se dirige a nosotros.

La dialéctica del diálogo ha confrontado diversas hipótesis que han resultado ser insuficientes. Éstas han cubierto y recubierto el principio, lo cual ha generado la necesidad de destruir las definiciones en orden a purificarlas a la vista de la piedad. Procediendo a través de una continuada refutación Sócrates ha tratado de superar la apariencia y avistar el principio. Este avistamiento no se ha cumplido, pero el diálogo ha podido trascender las hipótesis al plantear una y otra vez la cuestión desde el principio. Sócrates no ha confrontado las ambiguas hipótesis de Eutifrón con una definición mejor, sino que ha intentado abrir un camino hacia la piedad a partir de un preguntar más inicial.

Por lo tanto, el ser multiforme de Proteo, su inquieta forma que varía constantemente, nos sugiere que aquello a lo cual Sócrates y Eutifrón se enfrentan tiene una naturaleza semejante. Se ha vuelto necesario avistar, a través de la multiplicidad de aspectos y formas de la piedad, aquello único en lo cual ha consistido el diálogo. Sócrates ha sido consciente de la dificultad que ha entrañado esta búsqueda. Eutifrón, sin embargo, apenas ha podido reconocer cierta vacilación, pues su confianza ha sido proporcional al descuido de sí mismo. Sócrates y Eutifrón han intentado captar lo piadoso cada uno partiendo de un principio diferente; Eutifrón desde una particular interpretación de los arcaicos mitos y leyes ancestrales, y Sócrates únicamente tratando de volver cada vez más inicialmente durante todo el diálogo hacia aquello que constantemente se retira y excede el discurso. Por lo tanto, que el diálogo de Sócrates con Eutifrón y la aventura de Menelao se asemejen, quiere decir que en ambos casos acontece una confrontación con el principio a partir de la ἰδέα. En el caso del diálogo la desfiguración del principio exige una constante aproximación que advierta la distancia abierta. Porque la vista misma del principio de la piedad se oculta y confunde con los múltiples aspectos que Eutifrón

le ha dado a ver, Sócrates insiste en la disquisición.[80] Eutifrón, sin embargo, en este punto se excusa y se marcha.

6. Conclusión: la piedad socrática

Frente a los múltiples enfoques al diálogo *Eutifrón*, entre los cuales algunos han construido una "doctrina positiva" de la piedad y otros han abogado por una secular concepción de una virtud donde todo residuo teológico ha desaparecido, hemos podido apreciar que la piedad para Eutifrón resulta fundarse en el juicio de los dioses y para Sócrates resulta estar en referencia a algo que, según el diálogo, se ha mostrado en toda su elusiva naturaleza. De acuerdo a la dialéctica del diálogo, Sócrates y Eutifrón partieron de ciertas hipótesis que fueron del todo necesarias para la indagación. La ambigüedad de la primera respuesta de Eutifrón, sin embargo, conllevó reformular la pregunta y suscitó la primera auténtica hipótesis. Ahora bien, su insuficiencia no radicó en suponer en la piedad una referencia a lo divino, sino, más bien, en una cuestionable relación entre lo divino y la piedad. De ahí que la refutación de esta hipótesis haya tenido como fin fundamentalmente la purificación de esta relación a partir de determinar la auténtica dimensión de la piedad a la luz de la justicia. Fue a raíz de la dimensión de la justicia en la cual la piedad se integra que ésta se reveló en el cuidado, pero sólo para caer en una nueva ambigüedad, producto, sobre todo, de una equívoca comprensión de lo divino por parte de Eutifrón.

Por otra parte, la positividad de las hipótesis destruidas residió en la orientación socrática a la ἰδέα. Las hipótesis refutadas, a la vista de lo mismo y de su opuesto, fueron los necesarios trampolines, aunque no para obtener una visión definitiva del principio último, pero sí para purificar la mirada de toda apariencia, sobre todo de la apariencia de saber todo acerca de los dioses, de lo que aman y dejan de amar. Así, la insistencia socrática de volver a plantear la pregunta desde el principio no respondió a un mero recurso retórico, pero tampoco a una porfiada manera de negar toda referencia al ámbito divino. La vuelta al principio fue provocada, más bien, por una cuidadosa disposición hacia aquello que resulta exceder a los mismos dioses de la πόλις y que sólo a través de un constante preguntar puede dejarse vislumbrar. La

[80] *Eutifrón*, 15e.

piedad de Sócrates, de acuerdo a esto, de ningún modo es una disposición que atente contra lo divino. Más bien, la piedad de Sócrates, como afirma McPherran, sería la única que podría revelar "el real estado epistémico de la relación entre hombres y dioses"[81]. Sin embargo, tal vez no se trate de que Sócrates, en último término, considere que esta relación entre mortales y divinos pueda conocerse "científicamente". Lo que permitiría transparentar la relación entre hombres y dioses, antes bien, no sería una nueva teología, sino un preguntar consciente de la distancia de lo divino y, por lo tanto, de los propios límites del hombre en relación a los dioses. En este sentido, el ejercicio filosófico de Sócrates radicaría en un cuidado de la dimensión que trasciende tanto a los hombres como a los dioses, esto es, lo sacro. De ahí que haya tenido tanta resonancia en Sócrates la palabra cuidado al ser mencionada por Eutifrón para comprender la piedad, pues su propio cuidado ha consistido en mantener abierta aquella dimensión a través de un preguntar cada vez más radical. Por lo tanto, la piedad de Sócrates, por una parte, transgrede todo lo que tradicionalmente ha sido considerado como piadoso por sus conciudadanos, pero, por otro lado, resulta ser más profunda y respetuosa que la de cualquier otro ateniense. Su piedad, en este sentido, no se agota en su aseguramiento por medio de ciertos procedimientos rutinarios para con los dioses, sino en la insistente tarea de avistar a través del diálogo el único principio que a Sócrates obliga y que, en este caso, sólo ha sido posible intuirlo al volver a plantear una y otra vez la pregunta por la piedad. Así, la piedad, de acuerdo a Sócrates, se cumple en la ejecución misma del preguntar, en el dialogar mismo, cuyo camino exige aprender a ser sólo y únicamente un principiante.

[81] McPherran, M. "Socratic Piety in the *Euthyphro*", p. 308.

Referencias

Allen, R. E. "Plato's Earlier Theory of Forms". En G. Vlastos (editor). *The Philosophy of Socrates*, Macmillan, London, 1971, 319-334.

Anderson, A. "Socratic Reasoning in the *Euthyphro*". En *The Review of Metaphysics*, 22, 3, 1969, 461-481.

Aristóteles. *The art of Rhetoric*, with an English translation by H. Rackman. Harvard University Press, Cambridge, 1959.

Beversluis, J. *Cross-examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues.* Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

Blits, J. "The Holy and Human: An Interpretation of Plato's *Euthyphro*". En *Apeiron*, 14, 1, 1980, 19-40.

Brickhouse, T. / Smith, N. *Plato and the Trial of Socrates*. Routledge, New York, 2004.

Brower, J. "The Inverted Nature of Plato's *Euthyphro*". En *Dialogue*, 41, 01, 2002, 45-70.

Brown, J. "The Logic of *Euthyphro10a*-11b". En *The Philosophical Quarterly*, 14, 54, 1964, 1-14.

Burger, R. *The Phaedo. A Platonic Labyrinth*. Yale University Press, New Haven, 1984.

Burkert, W. *Religión griega arcaica y clásica*, traducción de Helena Bernabé, Abada editores, Madrid, 2007.

Platón. *Obras*. En Burnet, J. *Platonis Opera*, Recognovit brevique adnotatione critica, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, Londini et Novi Eboraci apud Henricum Frowde, 1900-1905.

Chappell, T. "Euthyphro's 'Dilemma', Socrates' Daimonion, and Plato's God". En *European Journal of Philosophy of Religion*, 1, 2010, 39-64.

Cobb, W. "The religious and the just in Plato's *Euthyphro*". En *Ancient Philosophy*, 5 (1), 1985, 41-46.

Cohen, S. M. "Socrates on the Definition on Piety: *Euthyphro* 10a-11b". En Journal of the History of Philosophy, 9 (1), 1971, 1-13.

Evans, M. "Lessons from *Euthyphro* 10a-11b". En *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 42, 2012, 1-38.

Fineberg, S. "Plato's *Euthyphro* and the Myth of Proteus". En *Transactions of the American Philological Association*, 112, 1982, 65-70.

Furley, W. "The Figure of Euthyphro in Plato's Dialogue". En *Phronesis*, 30, 2, 1985, 201-208.

Futter, D. B. "On Irony Interpretation: Socratic Method in Plato's *Euthyphro*". En *British Journal for the History of Philosophy*, 21, 6, 2013, 1030-1051.

Garrett, R. "The Structure of Plato's *Euthyphro*". En *Southern Journal of Philosophy*, 12, 2, 1974, 165-183.

Geach, P. T. "Plato's *Euthyphro*: An Analysis and Commentary". En *The Monist*, 50, 3, 1966, 369-382.

Hardwig, J. "Socrates' Conception of Piety: Teaching the *Euthyphro*". En Teaching Philosophy, 30, 3, 2007, 259-268.

Heidel, W. "On Plato's *Euthyphro*". En *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 31, 1900, 164-181.

Hoerber, R. "Plato's *Euthyphro*". En *Phronesis*, 3, 2, 1958, 95-107.

Homero. *Odisea*, Traducción: José Manuel Pabón, Gredos, Madrid, 1993.

Howland, J. *The Paradox of Political Philosophy. Socrates' Philosophical Trial*. Rowman and Littlefield Publishers, Lanham, 1998.

Hyland, D. *Finitude and Trascendence in the Platonic Dialogues*. University of New York Press, Albany, 1995.

Klonoski, R. "The Portico of the Archon Basileus: The Significance of the Setting of Plato's *Euthyphro*". En *Classical Journal*, 81, 1986, 130-31.

Klonoski, R. J. "Exegetes and Seers in Plato's *Euthyphro*" en *The Classical Outlook*, vol. 64, nº1, 1986, pp. 7-8.

Levin, M. "Understanding the Euthyphro Problem". En *International Journal for Philosophy of Religion*, 25, 2, 1989, 83-97.

Lledó, E. *La Memoria del Logos. Estudios sobre el diálogo platónico*. Taurus, Madrid, 1984.

Mcpherran, M. "Socratic Piety in the *Euthyphro*". En *Journal of the History of Philosophy*, 23, 3, 1985, 283-309.

Nathan, A. "The Literary Function of *Euthyphro*". En *Melbourne Historical Journal*, 41, 2, 2013, 59-80.

Nestle, W. *Historia del espíritu griego*. Ariel, Barcelona, 1961.

Platón. *Diálogos*, vol. I. Gredos, Madrid, 1985.

PRIOR, W. “The Concept of Paradeigma in Plato’s Theory of Forms”. En *Apeiron*, 17, 1, 1983, 33-42.

RABINOWITZ, G. “Platonic Piety: An Essay toward the Solution of an Enigma”. En *Phronesis*, 3, 2, 1958, 108-120.

ROSEN S. Plato’s Sophist. New Haven: Yale University Press, 1983.

ROSS, D. *Plato’s Theory of Ideas*. Oxford at the Clarendon Press, Oxford, 1951.

SCHLEIERMACHER, F. *Platons Werke*. Ersten Theiles Zweiter Band. Dritte Auflage. Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin, 1855.

SHAVY, R. “*Euthyphro* 9d-11b: Analysis and Definition in Plato and Others”. En *Nous*, 6, 2, 1972, 119-137.

STRAUSS, L. “An Untitled lecture on Plato’s *Euthyphro*”. En *Interpretation*, 1, 1966, 5-23.

TALISSE, R. “Teaching Plato’s *Euthyphro* Dialogically”. En *Teaching Philosophy*, 26, 2, 2003, 163-175.

TAYLOR, C. “The end of the Euthyphro”. En *Phronesis*, 27, 2, 1982, 109-118.

THANASSAS, P. “What Kind of Death?”: On the Phaedo’s double topic”. En *Rhizomata*, 5 (2), 2017, 113–147.

VIGO, A. “Introducción” en Platón, *Fedón*. Traducción, notas e introducción: Alejandro Vigo, Colihue, Buenos Aires, 2015.

VLASTOS, G. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

WERNER, D. “Myth and Structure of the *Euthyphro*”. En *International Philosophical Quaterly*, 51, 1, 2012, 41-62.